Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 48 (2001)

Heft: 3

Artikel: Das Erscheinen des Menschen : Hannah Arendt und Franz Rosenzweig

Autor: Ahrens, Jörn

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760918

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

JÖRN AHRENS

Das Erscheinen des Menschen

Hannah Arendt und Franz Rosenzweig

I. Die Bedingtheit des öffentlichen Raumes

Das Denken Hannah Arendts ist geprägt vom Einbruch des Katastrophischen in die Welt der Menschen. Dem Katastrophischen als Herrschaftsform, dem Terror, vermag diese Welt nicht standzuhalten. Mit ihr verschwinden in der Wut des Terrors auch die Menschen selbst. Denn die Welt, damit sie eine der Menschen ist, muß Arendt zufolge zunächst eine dem Handeln und dem Urteilen der Vielen offene sein. Unter dem «eisernen Band des Terrors» aber wird die Welt zusammengepreßt zum drangsalierten Einen; was stattfindet, ist nichts weniger als die Entmenschlichung der Menschen. Ziel totalitärer Ideologie ist demnach «nicht die revolutionäre Neuordnung der gesellschaftlichen Ordnung, sondern die Transformation der menschlichen Natur selbst, die, so wie sie ist, sich dauernd dem totalitären Prozeß entgegenstellt»[1].

Was Arendt hier mit dem Begriff der «menschlichen Natur» anspricht, bedeutet für sie den Akt der Menschwerdung schlechthin. Dieser Akt drückt sich darin aus, daß Menschen sich zusammenfinden können zum gemeinsamen Tun, wie auch zum Wettstreit der Meinungen. Aus beidem erwächst ihr die Qualität einer Macht, die auf der Autorität der Vielen und ihren Gemeinsamkeiten gegründet ist und die dennoch jederzeit erneuerbar oder modifizierbar bleibt. Wo dies nicht der Fall ist, da fehlt den Menschen als bloßer Gattung die Qualität in der Welt erscheinender Menschen. «Terror als der folgsame Vollstrecker natürlicher oder geschichtlicher Prozesse fabriziert dieses Einssein von Menschen, indem er den Lebensraum zwischen Menschen, der der Raum der Freiheit ist, radikal vernichtet (...). Dem Terror gelingt es, Menschen so zu organisieren, als gäbe es sie gar nicht im Plural, sondern nur im Singular, als gäbe es nur einen gigantischen Menschen auf der Erde, dessen Bewegungen in

[1] Hannah ARENDT: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München 1986, S. 701.

den Marsch eines automatisch notwendigen Natur- oder Geschichtsprozesses mit absoluter Sicherheit und Berechenbarkeit einfallen.»[2]

Zwar stellt Arendt auch fest, daß die totale Herrschaft der antiken Tyrannei ähnlich sei. Doch übersteigt sie diese noch in ihrer Grausamkeit und vor allem im Desinteresse an den von ihr Beherrschten. Ein Interesse hat die qua Terror funktionierende Herrschaft nur an sich selbst. Daher muß sie, um den Terror nicht erlahmen zu lassen, die ganze Gesellschaft zu jeder Zeit im Schrecken belassen und sie potentiell einer halb öffentlichen Vernichtungsmaschine preisgeben, die zwar vorerst Widersacher und Delinquenten, schließlich aber jeden wahllos zermahlen kann. Die schlechte Ironie besteht darin, daß Arendt zufolge eine solche, jede Vorstellung von bürgerlicher Freiheit und Sicherheit negierende Herrschaft auch einzig und allein in der bürgerlichen Gesellschaft des 20. Jahrhunderts sich herausbilden konnte. «Die Anfälligkeit für totalitäre Ideologien schließt an die Unübersichtlichkeit des ‹irdisch-organisch-menschlichen› Geflechts an», das stets ein Gewebe kontingenter und notwendiger Momente darstelle, heißt es paraphrasierend in einer Untersuchung zum Totalitarismus-Begriff Arendts.[3] Denn es handelt sich beim Totalitarismus um eine Herrschaftsform, die das originäre Merkmal des Politischen, die Pluralität, ignoriert und die gleichwohl aus einer Gesellschaft emporsteigt, wie sie nur der industriellen Massendemokratie eigen ist.

Arendts Ressentiment dieser modernen Demokratie gegenüber ist deshalb groß. Nur vor diesem Hintergrund ist letztlich ihr Konzept einer politischen Öffentlichkeit zu verstehen. Zwar öffnet ihr zufolge die bürgerliche Gesellschaft den öffentlichen Raum für die Massen, doch nur um den Preis des Substanzverlusts. Dem Pluralismus der Parteien in der bürgerlichen Demokratie mißtraut Arendt tief. Er nimmt die Macht gemeinsamen Handelns fort von den Subjekten und schenkt sie den Institutionen. Zudem ist es gerade dies politische System, das die soziale Problematik zum politischen Primat erheben soll, worunter jedoch das Motiv der menschlichen Freiheit verschwindet. Damit politische Freiheit sein kann, muß sie für Arendt voraussetzungslos sein, d. h. ungebunden an die Erfordernisse einer sozialen Emanzipation. Erst wo die sozialen Probleme bewältigt und die Institute der Notwendigkeit und Selbsterhaltung so weit befriedigt sind, daß sie das nach Arendt originär Politi-

[2] *Ibid.*, S. 714.

[3] Roland W. SCHINDLER: Geglückte Zeit – gestundete Zeit, Frankfurt a.M.-New York 1996, S. 88.

sche nicht zu überlagern drohen, kann sich das Politische als Freiheit des gemeinsamen Handelns wie Urteilens auch verwirklichen.

Diese Voraussetzung erfüllt die bürgerliche Gesellschaft nicht: «Was die Verhältnisse in einer Massengesellschaft für alle Beteiligten so schwer erträglich macht, liegt nicht eigentlich, jedenfalls nicht primär, in der Massenhaftigkeit selbst; es handelt sich vielmehr darum, daß in ihr die Welt die Kraft verloren hat, zu versammeln, das heißt, zu trennen und zu verbinden.»[4] In ihrem Schoß, ja bereits bei ihrer Konstituierung gelangen die ungelösten sozialen Konstellationen – in erster Linie die Armut weiter Teile der Bevölkerung – zum Primat der politischen Praxis. Durch diese Ineinssetzung des Sozialen mit dem politischen Bereich aber werde der öffentliche Raum in einen rein sozialen transformiert, wie auch die besondere Sphäre des Politischen mit ihrem eigentlichen Gegenüber, dem Sozialen, vermengt werde. Arendt leugnet nicht, daß soziale Emanzipation möglich ist. Sie verortet sie aber auf der bloß materiellen Seite der Gesellschaft. Um die Armut zu beseitigen, muß Politik sich der reinen Notwendigkeit annehmen und Freiheit und Gerechtigkeit hintanstellen. Die Aporie der sozialen Revolution liegt darin, daß die Herrschaft der Notwendigkeit allzu schnell zur Tyrannis gerät – so in der Schreckensherrschaft der Französischen Revolution, wie auch unter dem Regime der russischen Bolschewiki. Das Ergebnis bedeutet zum einen den Ersatz von Politik durch Administration, zum anderen den Emporstieg eines «Mobs», welchem wohl zunächst an der Behebung sozialer Notwendigkeiten, nicht aber an Politik zwischen den Menschen gelegen ist. Aus diesem Grund können die totale Herrschaft und der ihr eigene Terror erwachsen.

Vor diesem Hintergrund erstellt Arendt schließlich ihr Modell des öffentlichen Raumes als Erscheinungsraum. Von seiner ganzen Konzeption her ist dieser Arendtsche Erscheinungsraum das komplette Gegenstück zur depravierenden Herrschaft des Terrors. In seinem Ansinnen übersteigt er sogar noch – an Egalität, Partizipation und Intersubjektivität – das Modell des Rätesystems, auf das Arendt sich als Praxis stets emphatisch berufen hat. Es handelt sich bei diesem Erscheinungsraum um den Gegenentwurf einer freien Menschheit, worin jeder einzelne durch sein öffentliches Erscheinen die gemeinsame Verwirklichung von Freiheit handelnd und sprechend mitkonstituiert. Der Erscheinungsraum kann überall da entstehen, «wo Menschen in gemeinsamem Sprechen und Handeln zu einem gemeinsamen Zweck zusammenkommen kön-

[4] Hannah ARENDT: Vita activa, München 1992, S. 52.

nen»[5]. Wenn das Glück als ein Recht der Menschen einen Namen hat, dann ist es der verwirklichte Erscheinungsraum von aktiv ergriffener Egalität. Die parlamentarische Demokratie überträfe er weit an Wahrhaftigkeit.

Arendt legt damit ein innerhalb der politischen Philosophie einzigartiges Modell von Öffentlichkeit und den darin vorherrschenden Bedingungen subjektiven Erscheinens und gemeinsamen Handelns vor. Dieses Modell unterscheidet sich gerade in seiner politischen Absicht von anderen Modellen darin, daß es eine scharfe Abgrenzung des Politischen und des Öffentlichen gegen das Soziale vornimmt. Die maßgebliche Kategorie dafür ist die des Erscheinungsraums. Dessen politische Bedeutung möchte ich hier vor allem aufzeigen. Gleichzeitig vertrete ich die These, daß der Erscheinungsraum, als die eminente Voraussetzung subjektiven wie intersubjektiven Handelns bei Arendt, nicht als ein sozial institutionalisierbares Modell gedacht ist, sondern im Kern transzendent fundiert bleiben muß. Nur unter dieser Bedingung kann sich verwirklichen, was Arendt unter einer Pluralität des Handelns versteht, die der Weltlosigkeit totaler Herrschaft und dem Terror entgegenstehen kann.

Im folgenden werde ich zunächst die Spezifika des Arendtschen Modells des Erscheinungsraums darstellen. Besondere Berücksichtigung erfährt in diesem Kontext die für Arendt zentrale Scheidung des Erscheinungsraumsvon der Sphäre des Privaten (II). Daran anschließend rücke ich die bislang wenig beachtete, utopische Dimension im Denken Hannah Arendts in den Vordergrund. Diese speist sich vor allem daraus, daß dem Erscheinungsraum, wiewohl ein genuin politischer Ort, keineswegs eine materielle Qualität anheftet. Hinter Arendts Primat des menschlichen Handelns steht auch keine Programmatik (III). Insofern unterscheidet sich der utopische Gehalt in Arendts Werk auch radikal von den klassischen Sozialutopien. Hier handelt es sich nicht um eine weitere Spielart der säkularisierten Erlösungsreligion (IV). Hingegen hat man es bei Arendt mit einer der Schöpfungsreligion nahestehenden Utopie der Versöhnung zu tun. Dieser zunächst überraschende Befund bezüglich einer sonst so agnostischen Denkerin wird um so deutlicher, wenn man ihr Denken in Bezug zu dem von Franz Rosenzweig und seiner Philosophie der Offenbarung setzt (V). Insbesondere liegt das religiöse Potential Arendts in ihrer Betonung der Natalität sowie des immer währenden Neu-Beginnens des Handelns, die direkt mit Rosenzweigs Schöpfungsglauben einher gehen. In diesem Zusammenhang wird noch-

[5] Seyla BENHABIB: Der öffentliche Raum bei Martin Heidegger und Hannah Arendt, in: *Mittelweg* 36 (1994), S. 83.

mals der nicht-materiale Aspekt des Erscheinungsraums deutlich. Indem dieser wesentlich transzendent gedacht werden muß, wird auch eine Distanzierung von allen konkret verfahrenden zivilgesellschaftlichen Lesarten des Arendtschen Entwurfs notwendig (VI). Zuletzt soll auf Aporien und wesentlich kritische Punkte am Konzept des Erscheinungsraums bei Hannah Arendt hingewiesen werden, die sich manchmal gefährlich weit in eine Hypostase des handelnden Menschen begibt (VII).

II. Der Erscheinungsraum bei Hannah Arendt

Im Arendtschen Erscheinungsraum manifestiert sich sowohl die Öffentlichkeit als auch der Ausdruck einer freien Gesellschaft. Es ist der Raum der Freien und Gleichen schlechthin. Damit ist Arendt dem Denken Rousseaus viel näher als sie mag, indem der Erscheinungsraum den gleichsam libertär vollzogenen Allgemeinwillen vorstellt. Wo Rousseau den Allgemeinwillen, aus dessen Macht heraus gesellschaftliches Handeln und Normen gesetzt werden sollen, noch autoritär konstituiert, indem er seine Subjekte per Zwangsdekret zur Freiheit zwingt, da geschieht dies bei Arendt frei und als voluntas. Für sie ist die «einzige rein materielle, unerläßliche Vorbedingung der Machterzeugung das menschliche Zusammen selbst»[6]. Diese intersubjektiv aufscheinende Macht ist es, was laut Arendt die öffentliche Sphäre als politische Sphäre erst herbeiführt und aufrecht erhält.

Der Erscheinungsraum als öffentlicher Raum bedeutet diejenige Sphäre, worin die Subjekte sich normativ verwirklichen und soziale Macht hervorbringen, ohne sie in Herrschaft umschlagen zu lassen. «Macht ist immer ein Machtpotential, und nicht etwa etwas Unveränderliches, Meßbares, Verläßliches, wie Kraft oder Stärke (...) Macht aber besitzt eigentlich niemand, sie entsteht zwischen Menschen, wenn sie zusammen handeln, und sie verschwindet, sobald sie sich wieder zerstreuen. Wegen dieser Eigentümlichkeit, welche die Macht mit allen Potentialitäten teilt, die zwar aktualisiert, aber nicht materialisiert werden können, ist ihre Existenz so erstaunlich unabhängig von rein materiellen Faktoren.»[7] Als Forum einer derartigen, je subjektiven und variablen, niemals geronnenen Macht bedeutet der Erscheinungsraum eine Herrschaftslosigkeit, welche die Struktur von Gesellschaftlichkeit gerade nicht auflöst, sondern sie einlöst als eine Macht der Vielen im politischen Engagement. «Nur in der Sphäre des Politischen verwirklicht der Mensch

[6] Hannah ARENDT: Vita activa (s. Anm. 4), S. 195.
[7] *Ibid.*, S. 194.

seine ‹Natur›, d. h. er entzieht sich der Natur und setzt sich in Gegensatz zu ihr. Nur politisch lebt er wirklich von Grund auf jenen Zug seiner Existenz, der ihn innerhalb der natürlichen Welt als Menschen auszeichnet (...).»[8] So gesehen erweist sich Arendt ganz als Aristotelikerin, der sich die Menschheit als politisch wirkende erschließt. Nur in dem Bewußtsein, hinter die Politik als Daseinsmodus nicht zurück zu können, ist ein Interesse für weitere Belange der Menschen denkbar.

Die öffentliche, die politische Sphäre, worin Menschen aufeinandertreffen, ist es also, die einerseits den Menschen das spezifisch Menschliche verbürgt und andererseits deren gemeinsame Welt erst gewährleistet. «Die Welt», schreibt Arendt in ihren Gedanken zu Lessing, «liegt zwischen den Menschen (...).»[9] Es ist dieser Primat der Öffentlichkeit als einer Sphäre des politischen, Welt begründenden Daseins und die Sorge um den neuerlichen Zusammenbruch dieses Bereiches, der Arendt zufolge allein die Welt als gemeinsame Welt und damit auch als eine freie Welt garantiert; aus diesem Umstand resultiert Arendts häufig gescholtene Geringschätzung des Privaten. Die Privatheit bleibt ihr zufolge ein Bereich der Vereinzelung, am Ende einer der Einsamkeit. In ihr ist die gemeinsame Welt bestenfalls domestiziert, schlimmstenfalls sogar verschwunden. Der «privative Charakter des Privaten» liegt für Arendt in der Vereinzelung des privat Lebenden, in dessen Leben die anderen nur durch Abwesenheit gekennzeichnet sind. Der Privatmensch tritt mit diesen anderen nicht in Kontakt, sein Tun bleibt abgekapselt, folgenlos und sinnlos; es geht nur ihn selbst etwas an, niemanden sonst. Von daher tritt mit jedem Rückzug ins Private «ein beinahe nachweisbarer Weltverlust ein; was verloren geht, ist der spezifische und meist unersetzliche Zwischenraum, der sich gerade zwischen diesem Menschen und seinen Mitmenschen gebildet hätte.»[10]

Was für Arendt zählt, ist allein die intersubjektive Aktion der Menschen im «Zwischen» – d. h. das gemeinsame, sich der Welt versichernde und die Tyrannei des einen oder der Wenigen verhindernde Handeln. Aus ihm erwächst ein «Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten (...), das aus den Taten und Worten selbst, aus dem lebendigen Handeln und Sprechen entsteht.»[11] Auf den Primat der privaten Existenz gänzlich reduziert dagegen sind die Menschen innerhalb der totalen Herrschaft.

[8] Paolo FLORES D'ARCAIS: Libertärer Existentialismus. Zur Aktualität der Theorie von Hannah Arendt, Frankfurt a.M. 1993, S. 16.

[9] Hannah ARENDT: «Gedanken zu Lessing», in: DIES.: Menschen in finsteren Zeiten, München 1989, S. 18.

[10] *Ibid.*

[11] Hannah ARENDT: Vita activa (s. Anm. 4), S. 173.

Dabei meint Arendt mit dem Privaten gerade nicht einen spezifisch gesellschaftlichen Ort, wie er oftmals als der der Familie mißverstanden wird, sondern es ist für sie die Chiffre einer spezifischen Weise des Seins. Innerhalb ihrer haben die Menschen den Bezug zur Welt, wie auch deren Gestaltung fahren lassen und sich daher mit einem weltlosen, interesselosen Dasein zu begnügen.[12]

Das Politische ist ein Zur-Welt-Sein, während das Private weltlos ist. Darin liegt eine qualitative Differenz, und deshalb kann für Arendt die Bedeutung für eine ihrer selbst bewußte Menschheit allein im Politischen liegen. Eine Existenz im Privaten vermag jede noch so arge Herrschaft zu gewähren, weil sie ohne jene öffentlichen Bezüge zwischen den Menschen bleibt. Die so vereinzelten Menschen aber sind weltlose Menschen; ihre Kraft reicht nicht mehr aus zu einem gemeinsamen Handeln, das die Herrschaft bräche. Obwohl das Private im Hause ist, ist es nicht das Haus selbst als Oikos. Das Private bezeichnet die Existenz, die sich darauf reduziert, mit sich allein zu sein und nicht in Interaktion mit anderen zu stehen. Diese Existenzform partizipiert nicht an der Welt als einer Vielheit, die die Wände des Hauses sprengt und welche Welt auch nur als solch sprengende Vielheit sein kann. «Aber diese Ausweitung des Privaten, dieser Zauber, den gleichsam ein ganzes Volk über den Alltag

[12] Vor allem die feministische Kritik an Arendt übersieht diese politische Bedeutung des Privaten. Sie läuft deshalb ins Leere, weil Arendt sowohl im Politischen als auch im Privaten spezifische Seinsweisen in der Welt meint, nicht aber konkrete, materialisierte Gesellschaftssphären. Seyla Benhabib etwa moniert, ein Konzept wie das Arendts sei «genderblind», da «‹männliche› und ‹weibliche› Erfahrungen in allen Bereichen des Lebens» unterschiedlich seien. Die «Intimsphäre», als die sie Arendts Kategorie des Privaten interpretiert, stelle bezogen auf das Geschlecherverhältnis durchaus ein Machtverhältnis dar und besitze deshalb auch eminent politische Qualität. Wenn deshalb die Frauenbewegung die sog. «Privatangelegenheiten», die bisher «als Fragen des guten Lebens galten, zu öffentlichen Belangen der Gerechtigkeit» (Seyla BENHABIB: Selbst im Kontext, Frankfurt a.M. 1995, S. 124.) mache, sei das ein Fortschritt. Das hat seine Richtigkeit, indem es die Kategorien des Privaten und des Politischem à la lettre nimmt, ihnen den Ort ihrer Alltagsinterpretation zuweist und sie von dort aus unter feministischen Gesichtspunkten kritisiert. Diese Kritik wird aber falsch, wenn zu Tage tritt, daß Arendts Kategorien nicht die spezifischen Orte privaten Lebens und politischer Partizipation meinen. Die sind natürlich nie voraussetzungslos gegeben, sondern stets durchsetzt von Hierarchien und Asymmetrien. Das aber weiß Arendt freilich auch; bei ihr sind solche Kategorien deshalb vielmehr als Chiffren für ein spezifisches Sein zur Welt zu lesen, denn als die Interpretation konkreter sozialer Orte. Wesentlich inspirierendere Motive weiß hingegen Christina Thürmer-Rohr dem Arendtschen Werk abzugewinnen. Sie überführt gerade jenes Modell eines «agonistischen öffentlichen Raums» in die feministische Theorie (vgl. Christina THÜRMER-ROHR: Die Anstößigkeit der Freiheit des Anfangens, in: *Freitag*, Ausgabe 42/1996).

gebreitet hat, stellt keinen öffentlichen Raum bereit, sondern bedeutet im Gegenteil nur, daß das Öffentliche aus dem Leben des Volkes nahezu vollständig geschwunden ist (...).»[13] Wer so gesehen sein Leben aufs Private beschränkt, gerät gewiß nicht in Konflikt mit der geltenden Ordnung der Dinge; das Leben des Politischen aber bedeutet den Konflikt als eine Existenz zwischen den Menschen in ihrer Pluralität. Dieser permanente Konflikt ist es, der die tendenzielle Gewalt der Herrschaft bändigt, da er das Handeln der Vielen notwendig macht. Solche Pluralität und solcher Konflikt benötigt auch Differenz. Die Anerkenntnis von Differenz allein schafft das Leben der Welt. Nur in ihrem Medium findet die Gleichheit als politisches Wesen statt, wo jeder Einzelne verschieden ist und sich verschieden artikuliert.

Das Handlungsmodell Arendts ist, wie Benhabib hervorhebt, narrativ verfaßt, woraus ein konstruktivistischer, kein essentialistischer Ansatz resultiert. Die Welt wird im Handeln permanent neu hervorgebracht. Dazu bedarf es der Vielheit und der ungeteilten Öffentlichkeit, die das Private nicht gewährleistet. «Das narrative Handeln ist allgegenwärtig, denn es ist der Stoff, aus dem alles soziale Leben der Menschen, jedes Zusammenleben ‹in Form des Sprechens und Handelns› gemacht ist.»[14] Es ist Benhabibs Verdienst, Arendts Konzeption der Öffentlichkeit gegen den Vorwurf des Nostalgismus stark gemacht zu haben, wiewohl sie stets betont hat, Arendts «agonistisches Modell» widerstreite «der sozialen Realität der Moderne ebenso wie den modernen politischen Kämpfen um Gerechtigkeit»[15]. Monika Boll hat auf den antinaturalistischen Charakter der politischen Theorie Arendts hingewiesen, wonach sich

[13] Hannah ARENDT: Vita activa (s. Anm. 4), S. 51f.

[14] Seyla BENHABIB: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, Hamburg 1998, S. 204. Allerdings versucht Benhabib dem Problem des Privaten in diesem Zusammenhang so beizukommen, als sie eine kategoriale Trennung zwischen einem phänomenologisch konnotierten Begriff des «Erscheinungsraums» und einem institutionellen Begriff des «öffentlichen Raums» vornimmt. Indem sie so den Erscheinungsraum vom öffentlichen Raum abzieht, ist es ihr möglich, ihn noch ins Private eintreten zu lassen. Nun schreibt Benhabib Arendt mit einer solchen Interpretation nicht nur radikal um. Trotz ihrer Betonung des Narrativen, die zu unterstützen ist, bleibt sie so auch in einer material verfahrenden, konkretistischen Lesart des Erscheinungsraums befangen. Auch wo Hannah Arendt selbst versucht hat, ihr Modell allzu konkret zu kontextualisieren, waren dessen Grenzen oft schnell erreicht; etwa in ihrem Aufsatz «Little Rock» (vgl. in Hannah ARENDT: Zur Zeit. Politische Essays, Berlin 1986). Das bedeutet im übrigen keine Entpolitisierung der politischen Philosophie Arendts. Im Gegenteil, als dekontextualisierter Entwurf erscheint sie sogar ungleich radikaler und instruktiver.

[15] Seyla BENHABIB: Modelle des öffentlichen Raums: Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas, in: *Soziale Welt* 42 (1991), Heft 2, S. 165.

Politik und Natur wechselseitig ausschlössen.[16] Im Gegensatz zur humanistischen Tradition geht es Arendt nicht um ein mit seiner Natur versöhntes Subjekt – auch da nicht, wo sie an einem Denken der Versöhnung durchaus Teil hat.[17] Vielmehr zeichne sich die Welt des politischen Raumes gerade durch ihre Artefizialität aus. Sie bleibt stets von einem Unverfügbaren her geschöpft – eine Schöpfung, die allerdings maßgeblich auf die in ihrem Handeln Welt erschließenden Subjekte zurückgeht. Nur in dieser Perspektive ist dann auch eine Gleichheit zu denken, die Freiheit meint und deren Transzendenz einzulösen vermag. Eine aus einer sittlichen Natur des Menschen heraus entwickelte Freiheit hingegen erschöpft sich in der dem Leben inhärenten Grenze des Daseins. Für Arendt ist es unmöglich, Kategorien des Öffentlichen und des Politischen in solchen der Natur zu denken. Das Private als ein originärer Raum des Sozialen und der darin situierten Freiheit gehört einer solchermaßen naturalistischen Konzeption an. Davon aber abstrahiert Arendt gerade, um es um so präziser fassen zu können.

Allerdings schließt Arendt das Private nicht völlig aus; seiner Bedeutung ist sie sich ganz bewußt. Denn wenn es nicht das Private, als einen Ort gäbe, an dem man mit sich selbst allein sein kann, dann wäre eine Welt, die sich aus der permanenten Interaktion speist, gar nicht aushaltbar. In ihr wäre zwar die Differenz gefordert, die Distanz aber nicht möglich. Zwar bleibt das Private für Arendt immer ein ins «Dunkel» getauchter Ort, doch ist der auch unabdingbar zu einem regenerativen Zweck. Denn im Erscheinungsraum kann sich niemand dauernd aufhalten, «weil das überhelle Licht des Öffentlichen die Verborgenheit vernichtet, welche das Leben der Sterblichen, wie alles Lebendige, gerade für sein Lebendigsein braucht.»[18] Im Gegensatz dazu ist es im Privaten möglich, mit sich allein, ja verborgen zu sein. Es eröffnet einen Raum für den Rückzug von der Öffentlichkeit der Welt und ihrem ständigen Gesehen- und Gehörtwerden; darin liegt das «wesentlich nicht-private Merkmal des Privaten». Es bleibt also die Existenz des Privaten als notwendig bestehen, damit es ein politisches «Zwischen» überhaupt geben kann. Wenn schon keine Dialektik, so besteht zwischen beidem doch eine unauflösliche Bedingtheit.

Gleichwohl steht darin die Bedeutung des Politischen weiterhin ausser Frage. Die Existenz im Privaten bedeutet Nicht-Partizipation und

[16] Monika BOLL: Zur Kritik des naturalistischen Humanismus. Der Verfall des Politischen bei Hannah Arendt, Wien 1997, S. 12 (vgl. dort insbes. Kap. I).

[17] Als besonders exponiertem Vetreter dieser Richtung gilt Arendts Abneigung Rousseau.

[18] Hannah ARENDT: Vita activa (s. Anm. 4), S. 192.

kennzeichnet damit einen «Zustand der Beraubung»[19]. Beraubt sind die Menschen darin der Freiheit. Deren Sitz ist, in Anlehnung an die Philosophen der antiken Polis, im politischen Bereich allein lokalisiert. Flores d'Arcais kommentiert das mit den Worten, die Politik sei «die Sphäre der wirklichen Existenz, der exklusive und privilegierte Ort, an dem der Mensch sich als Mensch realisieren kann. Die Privatsphäre dagegen bedeutet Enteignung von Authenzität, Wiederholungszwang und Routine.»[20]

Diesen Sitz der Freiheit hat die aufkommende bürgerliche Gesellschaft verschoben, indem sie seinen politischen Charakter mit einem sozialen Substrat von Gerechtigkeit vermengt hat. Solche Gerechtigkeit aber siedelt vornehmlich in der Sphäre der Notwendigkeit und des Privaten. Sie liegt nicht länger in der Beschaffenheit des öffentlichen Raumes und wirkt somit tendenziell entpolitisierend. Indem das «Dunkel des Haushalts», das zwar sozial relevant sein mag, aber nie in Intersubjektivität seinen Ausdruck findet, in «das volle Licht des öffentlich politischen Bereichs»[21] hinaustritt, beginnt es die politische Freiheit zu überlagern. Wenn nun das Private als Faktum des Politischen dominant wird, droht die Erfahrbarkeit der Welt verloren zu gehen. Denn «das Einzige, woran wir die Realität der Welt erkennen und messen können, ist, daß sie uns allen gemeinsam ist (...).»[22] Die bürgerliche Massengesellschaft und ihre politische Protegierung des Privaten kann dies Versprechen des Politischen als einer gemeinsamen Welt, die sich als Freiheit in actu manifestiert, nicht mehr einlösen. Die Freiheit des Privaten ist privatistisch, ihr Individuum erfüllt sich im Akt sozialer Atomisierung. Wo eine gemeinsame Welt entstehen und politisch werden soll, muß hingegen der Einzelne, ohne seiner Identität damit Abbruch zu tun, ja um sie erst zu gewinnen und zu erfahren, sein Privates verlassen und seine Bewährung im Erscheinungsraum finden. «Was wir heute Gesellschaft nennen, ist ein Familienkollektiv, das sich ökonomisch als eine gigantische Über-Familie versteht und dessen politische Organisationsform die Nation bildet.»[23] Damit verweist Arendt kritisch auf die Renaturalisierung des Politischen im Kontext des überkommenen Nationalstaats. Gesellschaft im Sinne ihrer Verwirklichung als Erscheinungsraum meint etwas anderes, nämlich die Restituierung der sozialen Schöpfung als einen Akt subjektiver Kommunion.

[19] *Ibid.*, S. 39.
[20] Paolo FLORES D'ARCAIS: Libertärer Existentialismus (s. Anm. 8), S. 15.
[21] Hannah ARENDT: Vita activa (s. Anm. 4), S. 38.
[22] *Ibid.*, S. 203.
[23] *Ibid.*, S. 32.

Es sind dieser Begriff einer politischen Freiheit und die daraus resultierende Skepsis gegenüber der modernen Massendemokratie, die Arendt den Vorwurf eingetragen haben, ein Bild der antiken Polis zu glorifizieren, das im 20. Jahrhundert weder einen faktischen noch einen normativen Realitätsbezug habe.[24] Nahezu am schärfsten hat Habermas auf Arendts Modell der Polis reagiert, indem er ihr vorhielt, diese «zum Wesen des Politischen überhaupt» zu stilisieren, was sie dazu verleite, in «starre begriffliche Dichotomien» zu verfallen, «denen sich die moderne bürgerliche Gesellschaft und der moderne Staat entziehen.»[25] Seltsamerweise gelangt ausgerechnet Habermas in der Folge zu dem Schluß, eine Theorie, die ausschließlich auf Akte der Kommunikation (Reden und Handeln) setze, münde in einer «grundbegrifflichen Einengung des Politischen auf das Praktische.» Er übersieht offensichtlich die genuin konstituierende Kraft des Erscheinens im politischen Raum. Erst die Aneignung des Politischen durch die Subjekte der Gesellschaft institutionalisiert das Politische auch wirklich. Die reine Institution hingegen ergibt für sich noch keinerlei Garantie auf Freiheit oder Würde. Daher rühren Arendts latente Idiosynkrasie gegen die soziale Institution sowie ihr Mißtrauen gegen die verbriefte Verfassung, die die Bewegung einer republikanischen Schöpfung aussetzt. Habermas überführt Kommunikation in das Regelwerk der Institution. Sein freier Streit um das bessere Argument sieht sich einer Ordnung gegenüber, die diesen gewährleistet. Arendt hingegen läßt die Institutionen immer neu aus einem anarchischen Miteinander-Reden und Miteinander-Handeln entstehen. Die Gewichtung erfolgt in beiden Fällen in der Tat strikt entgegengesetzt. Arendt liegt daher immer, wie Dolf Sternberger betont hat, an einer aristotelischen Vielheit, welche die Freiheit initiiert. Der Einheit aber, auch als kommunikativer Institution, entspricht die Herrschaft.[26]

Wie auch immer, so laden diese Einlassungen dazu ein, mit Arendt gegen sie zu denken. Sicher ist, daß die Freiheit der Polis ein Privileg von wenigen auf Kosten der Vielen war. Demgegenüber bezeichnet die bür-

[24] Ernst Vollrath etwa legt sehr differenziert auseinander, um welch reichhaltige Tradition es sich beim Liberalismus handelt – insbesondere hinsichtlich seiner amerikanischen Institutionalisierung (vgl. Ernst VOLLRATH: «Revolution und Konstitution als republikanische Grundmotive bei Hannah Arendt», in: Bernward BAULE [Hg.], Hannah Arendt und die Berliner Republik, Berlin 1996, S. 138; vgl. auch die Beiträge in: Peter KEMPER [Hg.], Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt, Frankfurt a.M. 1993, die alle auf diese Thematik rekurrieren).

[25] Jürgen HABERMAS: «Hannah Arendts Begriff der Macht», in: Adalbert REIF (Hg.), Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk, Wien 1979, S. 295.

[26] Vgl. Dolf STERNBERGER: «Die versunkene Stadt. Über Hannah Arendts Idee der Politik», in: Adalbert REIF (Hg.), (s. Anm. 25).

gerliche Gesellschaft diejenige Sphäre, welche die Trennung von Öffentlichem und Privatem gänzlich einreißt, die damit aber auch erst den Weg frei macht für eine gesichtslose Herrschaft. Gleichzeitig legt sie zuallererst die Möglichkeit zur Konstituierung eines Erscheinungsraumes frei, der jenseits der Elite der Polis wahrhaft alle umfaßt und der damit das menschliche «Zwischen» zu einem All an Welt zu machen in der Lage wäre. Da, wo die Gesellschaft des Bürgertums die politischen Tugenden aufzulösen droht, schafft sie gleichzeitig die Voraussetzung dafür, daß sich die Welt des Erscheinungsraumes ganz wie die topographische Welt über alle ihre Menschen zu erstrecken vermag. Ihre Tendenz ist letztlich nicht eindeutig, sondern sie bezeichnet zunächst einen Scheidepunkt. Es ist nur schwer vorstellbar, daß Arendt in ihrer Vorstellung vom Erscheinungsraum eine getreue Übertragung der antiken Polis in die Moderne hinein im Auge hatte, und nicht die Aktualisierung der ihr eigenen politischen Qualität mit den Mitteln der Moderne. Daß Arendts Begriff des Erscheinungsraums auf die reichen Müßiggänger eines antiken Marktplatzes beschränkt sein sollte, ist zweifelhaft.

III. Momente der Utopie

Vielmehr liegt darin, daß der Erscheinungsraum keine topographische, materiale Qualität, sondern eine zwischen die Menschen eingelassene Konjunktivität besitzt, eine bislang unterbewertete utopische Dimension des Arendtschen Denkens. Der Erscheinungsraum «liegt in jeder Ansammlung von Menschen potentiell vor, aber eben nur potentiell (...).»[27] Das bedeutet, daß darin, daß er sich ereignen kann, es aber nicht muß, die Möglichkeit des Menschlichen beschlossen liegt. Seine Möglichkeit ist die immerwährende, immer neu geboren werdende Möglichkeit der Menschen, Menschheit zu werden, Gattung im ethischen Sinn. Auch wo der Erscheinungsraum abwesend ist, wo das «Zwischen» der Menschen durch die Drangsal der Herrschaft abgeschnitten ist, gibt es ihn aktuell noch als stete Möglichkeit, die auf ihre Verwirklichung wartet. Der Erscheinungsraum könnte überall gleichsam jederzeit verwirklicht werden. In diesem utopischen Moment – daß er verwirklicht werden könnte – bleibt die Vorstellung einer Freiheit und eines durch diese Freiheit gewährleisteten Glücks bestehen.

Für Arendt besteht die Wirklichkeit des Erscheinungsraums nur als Potenz, als das unverwirklicht wartende «Zwischen» der Menschen. Dies wird aber von der modernen Massen- und Konsumgesellschaft überla-

[27] Hannah ARENDT: Vita activa (s. Anm. 4), S. 193.

gert. Freilich entspricht der Erscheinungsraum auch unter dieser Prämisse weiterhin einer Vorstellung vom öffentlichen Raum. Aber – auch wenn die Kategorien sich gleich bleiben – er ist nicht öffentlicher Raum im klassischen Sinn. Vielmehr übersteigt der Erscheinungsraum den klassisch öffentlichen Raum in Richtung auf eine Abstreifung des Scheins. Der Erscheinungsraum selbst – also die Möglichkeit der Individuen, darin als Subjekt zu erscheinen – meint letztlich nichts weniger als das Heraustreten des Einzelnen in einen Raum untrügerischer Intersubjektivität. Hier wird Gemeinsamkeit als Soziabilität in einem Raum konstituiert, der (noch) nicht Sozialität ist, sondern der frei ist von gesellschaftlich untergelegten Bestimmungen und Zuschreibungen. Der klassische öffentliche Raum der bürgerlichen Gesellschaft hingegen unterliegt auch der ihr eigenen Scheinhaftigkeit, die den durch sie erstellten Zustand der Welt als notwendig begreift und die Artikulationen der Vielen den ihr eigenen Prämissen unterordnet. Was Arendt im Aufsatz über Lessing anmerkt – daß es «keineswegs selbstverständlich» sei, «daß ein Mensch in der Öffentlichkeit überhaupt erscheint, daß die Öffentlichkeit ihn akzeptiert und bestätigt»[28] –, ist die Beschreibung einer klassisch bürgerlichen Öffentlichkeit. In ihr, so Arendt, wird fraglos nur das Genie akzeptiert, das behauptet, über dem Gewöhnlichen zu stehen.

Damit verwirft aber gerade die höchste Aufwerfung dieser Öffentlichkeit im Genie alles Gemeinsame, das laut Arendt das einzig entscheidende Kriterium einer gelungenen Öffentlichkeit wäre. Denn hinter dem Schein verschwindet die Wirklichkeit, die aus dem gemeinsamen Handeln und Sprechen heraus geboren wird. Nur wo dies bewußt und aktiv geübt wird, ist den Menschen eine Wirklichkeit beschieden, die zu gestalten ist, und nicht bloß hinzunehmen. In diese Wirklichkeit tritt das Erscheinen, das sie in Zeit und Raum fortbewegt und das an Kriterien gebunden ist, die noch weit mehr verlangen, als die Institutionen der Repräsentation und des Presserechts. «Menschlich und politisch gesprochen, sind Wirklichkeit und Erscheinung dasselbe, und ein Leben, das sich außerhalb des Raumes, in dem allein es in Erscheinung treten kann, vollzieht, ermangelt nicht des Lebensgefühls, wohl aber des Wirklichkeitsgefühls, das dem Menschen nur dort ersteht, wo die Wirklichkeit der Welt durch die Gegenwart einer Mitwelt garantiert ist, in der eine und dieselbe Welt in den verschiedensten Perspektiven erscheint.»[29]

In dieser Hinsicht birgt der Erscheinungsraum die Utopie eines gesellschaftlichen und gleichwohl integren Handelns. Was durch ihn und in

[28] Hannah ARENDT: Gedanken zu Lessing (s. Anm. 9), S. 17.
[29] Hannah ARENDT: Vita activa (s. Anm. 4), S. 192f.

ihm geschieht, ist am Ende die Aussöhnung der Individuen mit der Gesellschaft als sozialem Raum auf der einen und die Abschaffung von Gesellschaft als Systematik auf der anderen Seite. Wenn Arendt immer wieder auf dem Bild der antiken Polis insistiert, dann nicht deshalb, weil sie diese als wiedererweckten Abklatsch in die Gegenwart heraufholen möchte, sondern weil sie darin eine spezifische Variante dieses Erscheinungsraumes als verwirklicht ausmacht. Die Polis ist ihr ein Paradigma dafür, daß, was als Möglichkeit zwischen den Menschen wohnt, auch manifest werden kann. Folglich werden erst im vollendeten Erscheinungsraum die Individuen zu Subjekten im eigentlichen Sinne. Zuvor waren sie «Mob», «Bourgeois», «Paria», Domestiken gesellschaftlicher Herrschaft. Doch im die Gesellschaft transzendierenden Erscheinungsraum geraten sie zu einer Pluralität von Handelnden im Bewußtsein ihrer selbst. Es ist in diesem Sinne bezeichnend, daß Arendt, gerade wenn sie die Gattung im Auge hat, fast niemals im Singular spricht. In aller Regel verwendet sie den Plural und redet von «den Menschen» als einer Vielheit, die sich der schlichten Homogenität verweigert. Und doch meint sie darin die Gattung der Menschheit als ganzer. Sie vermeidet geradezu die abstracta «Subjekt» oder «Individuum». Die Menschen handeln und sprechen, und indem sie dies tun, entwerfen und schaffen sie die Welt in jedem Augenblick aufs neue.

Hier liegt auch ein bislang weitgehend übersehener politischer Aspekt von Arendts Betonung der Natalität. In ihr erblickt Arendt letztlich die «fundamentale Grundstruktur des Humanen» (H. Saner), Voraussetzung jeder Freiheit. Der Mensch selbst ist als ein Anfang zu bestimmen, da er als der Anfang einer Geschichte und eines Handlungsstroms in die Welt gelangt. «Aber in der Welt ist er das initium, der relative Anfang, vor dem es anderes, aber nicht Andere gab. In ihm als initium liegt indes zugleich das Prinzip des Anfangens überhaupt (...).»[30] Indem das politische Handeln dasjenige ist, das genuin dieser Natalität entspringt, da es sich in den Erscheinungsraum und das Zwischen-den-Menschen einfügt, verweist es auch auf den notwendig transzendenten Charakter des Politischen. Weniger als eine stete, geronnene Materialität, ist es ein Raum, der die Menschen transzendiert auf ein Zwischen hin, worin sich Singularität und Pluralität gegenseitig bedingen. Dieses Zwischen hat aber keinen

[30] Hans SANER: «Die politische Bedeutung der Natalität bei Hannah Arendt», in: Daniel GANZFRIED/Sebastian HEFTI (Hgg.), Hannah Arendt. Nach dem Totalitarismus, Hamburg 1997, S. 108.

essentiellen Ort.[31] In jedem menschlichen Tun wird der gesellschaftliche Diskurs neu aufgepflanzt und modifiziert – noch bevor er sich zum Dispositiv formen kann. Damit wird der Diskurs schließlich der Transzendentalität beraubt, die ihm dort eigen ist, wo er nicht unmittelbar Träger eines gemeinsamen menschlichen Tuns ist, sondern Übermittler eines ortlosen Dispositivs sozialer Herrschaft. Vielmehr gewinnt der Diskurs, indem er in der Macht gemeinsamen Handelns liegt, als bewußt intersubjektiver eine ungeheure Transparenz. Diese Transparenz der Macht, des gemeinsamen, sie konstituierenden Handelns und Sprechens, verschafft dem verwirklichten Erscheinungsraum die Qualität einer Gesellschaft der Freien. Er bezeichnet die freie und versöhnte Gesellschaft.

Es ist daher zunächst festzuhalten, daß der Erscheinungsraum nicht nur keinen topographisch vorfindbaren Raum meint, sondern daß es sich nicht einmal, trotz seiner steten Möglichkeit, um ein ad hoc umsetzbares Programm handelt.[32] Viel zu oft wird der Erscheinungsraum mit einer Spielart der Zivilgesellschaft verwechselt. Doch zu seiner Erstellung bedarf es mehr als bloßer Goodwill innerhalb der Bahnen des Bestehenden. Das nämlich wird im Erscheinungsraum überschritten, ohne daß Arendt, die ganz in der Tradition der europäischen Aufklärung steht, ein radikal Anderes wollte. Einer Tradition sozialistischer Gesellschaftstheorie beispielsweise steht sie ganz fern; dennoch wäre die Wirklichkeit des Erscheinungsraumes eine völlig andere als die der bürgerlich-industriellen Gesellschaften. Es liegt eine Utopie darin, die das Bestehende übersteigt, ohne es deshalb zu verwerfen. Die von Arendt abgelehnte Verwerfung bestünde in jener sozialen Utopie, welche sie in allen Revolutionen ausmacht. Die lehnt sie deshalb ab, weil die Konzentration aufs Soziale, auf die wenn auch noch so wichtigen Befriedigungen der bloßen Notwendigkeit, die Idee des Politischen ihrer Meinung nach sabotieren würde.[33]

[31] Weniger als eine Depotenzierung des Politischen, wie es zunächst scheinen könnte, liegt hierin eine wesentliche Bemächtigung des Politischen als eines originär Humanen, das jeder Institutionalisierung widerstreitet.

[32] Das macht den entscheidenden Unterschied zu Habermas und seinem Projekt eines kommunikativen Handelns aus, das in jedem Satz auf seine pragmatische Anwendbarkeit hin verfaßt ist und sich somit auch dem normativ gefaßten Zustand der Gesellschaft angleicht. Bekanntlich hat Habermas Arendt dafür kritisiert, daß ihr Entwurf dem Programm der kommunikativen Diskurstheorie nicht gerecht wird. Seyla Benhabib hat aber zu Recht darauf verwiesen, daß hier zwei völlig verschiedene Modelle vorliegen. Für Arendt geht es weniger um die Enthüllung und die stete Präsenz eines rationalen Kerns im Sprechen, als um eine Dimension der Expressivität und der Agonalität der Subjekte. Das bedeutet einen weit weniger institutionalisierten Zugang zum Handeln und Sprechen der Einzelnen als es bei Habermas der Fall ist.

[33] Vgl. Hannah ARENDT: Über die Revolution, München 1986, insbes. S. 73ff.; Karl GRIEWANK: Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung,

Die Konzentration auf rein soziale Umstände beschneidet die Existenz der gemeinsamen Welt, die damit für alle, die in ihr sind, nur noch unter diesem einen Aspekt wahrgenommen wird, dem es beizukommen gilt. Damit wird eine Einebnung der Differenz vollzogen und einer sozialen Homogenisierung preisgegeben, die soziale Gleichheit bei weitem überschreitet. Die Pluralität der Welt verschwindet unter diesen Umständen. Die «Vielfalt der Perspektiven» jedoch, innerhalb derer allein die gemeinsame Welt existierte, ist eine Realisierung des Politischen, welches die Pluralität in sich trägt.[34] Die Bereinigung der sozialen Konflikte, auch des Elends, hingegen forciert eine Formierung der öffentlichen Sphäre. Für Arendt steht fest, «daß die Armut nicht mit politischen Mitteln besiegt werden kann», sondern «daß jeder Versuch, die soziale Frage mit politischen Mitteln zu lösen, in den Terror führt und daß es der Terror ist, der die Revolutionen in ihren Untergang schickt.»[35]

IV. Gegen soziale Erlösung

Im Grunde bedeutet die neuzeitliche Sozialutopie eine Säkulariserung des religiösen Erlösungsgedankens. Statt der transzendenten wird eine innerweltliche Erlösung gedacht, die durch das Tun der Menschen selbst herbeizuführen wäre. Erlösung wird nicht mehr göttlich gestiftet; sie wird zum Werk der Vernunft. Dennoch bleibt es in einer auf utopische Weltverbesserung abzielenden Perspektive dabei, daß die gegenwärtige Welt von Übel ist. Mögen die Übel auch nicht mehr vom satanischen Demiurgen oder von der Sünde der Menschen selber herrühren, sondern profan und materiell in den sozialen Verhältnissen selbst begründet sein, so ist der gemeinsame Kern des Sehnens von der gnostischen Idee in-

Hamburg 1992; Kurt SCHILLING: Geschichte der sozialen Ideen. Individuum, Gemeinschaft, Gesellschaft, Stuttgart 1966.

[34] Leroy A. Cooper hat in diesem Sinne darauf hingewiesen, daß Politik ein autonomes Feld des Handelns darstellen sollte und es die Vielheit der in ihr Erscheinenden sei, die letztlich Macht konstituiere (vgl. Leroy A. COOPER: «Hannah Arendts politische Philosophie: eine Deutung», in: Adelbert REIF [Hg.], [s. Anm. 25]). Auch Michael Th. Greven hat herausgestrichen, daß Arendts Begriff der Pluralität wenig mit dem Pluralismus der westlichen Demokratien gemein habe, sondern «eine der prä-politischen Existentialien des Politischen» berührt (vgl. Michael Th. GREVEN, «Hannah Arendt – Pluralität und die Gründung der Freiheit», in: Peter KEMPER [Hg.], [s. Anm. 24], S. 79). Die differente Vielheit der Personalität der Menschen ergibt erst die Substanz der *res publica*. In dieser Bestimmung des Politikbegriffs Arendts schwingt schon dessen, auf eine offenbarende Anrufung der Einzelnen zur Vielheit hin ausgehende religiöse Terminierung mit.

[35] Hannah ARENDT: «Freiheit und Politik», in: DIES.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, München 1994, S. 249.

nerweltlicher Erlösung bis hin zu den sozialistischen Utopien doch der, daß in der Welt, die als schlecht gilt, eine neue geschaffen werden soll, die das Heil in sich birgt.[36] Fichte benennt diese Programmatik, stellvertretend für die Tendenz einer säkular gefaßten Erlösungshoffnung in der Aufklärung, klar: «Auch schon in der bloßen Betrachtung der Welt, wie sie ist, abgesehen vom Gebote, äußert sich in meinem Innern der Wunsch, das Sehnen – nein, kein bloßes Sehnen – die absolute Forderung einer besseren Welt.»[37] Die bessere Welt, das ist die Frucht einer Heilserwartung, die nicht länger transzendentale Stiftung, sondern ins Werk gesetzte menschliche Tat ist.

Daß Arendt mit einem derartigen Utopiebegriff nicht einverstanden gewesen sein kann, ist bereits angeklungen. Das Übel der Welt, welches das Leiden schafft, aus dem heraus die Neue Welt sich gebären soll, ist eben das soziale Leiden schlechthin, der Fluch der Notwendigkeit. Der muß zwar behoben werden, das wird von Arendt nirgends in Abrede gestellt, soll aber klar vom politischen Procedere getrennt bleiben. Ansonsten fällt die politische Freiheit des Tuns der sozialen Freiheit zum Opfer, die Freiheit vom bloßen Zwang ist. Das ist für Arendt innerhalb der Moderne überwiegend der Fall, da der traditionelle, politisch gefaßte, aber von jeher mit sozialen Privilegien verbundene Freiheitsbegriff durch einen generellen abgelöst wird, der ursächlich mit der sozialen Frage und insbesondere mit der Armut verknüpft bleibt. Freiheit so verstanden bleibt immer eine, die lediglich vom Zwang der Verhältnisse befreit; sie wird aber nicht Freiheit zum Tun und schlägt deshalb wieder in Unfreiheit um. Damit fällt Freiheit zurück auf eine Angelegenheit technischer Verwaltung, nicht aber auf ein alle Menschen einschließendes, emanzipatives und gemeinsames Handeln.

Die Utopie Arendts bestünde vielmehr darin, das politische Axiom der Freiheit insgesamt durchzusetzen, ohne daß es an einzelne Privilegien gebunden bliebe. Denn daß solche Freiheit wenig nutzt, sofern sie bloß Ausdruck und Ausfluß von Unterdrückung ist, weiß Arendt auch. Aus diesem Grunde setzt sie als ein a priori zunächst die Lösung der sozialen Frage an, die aber grundverschieden bleibt von einem politischen Akt. Die Behebung des Leidens ist eine Form von Sozialtechnik. Die politische Freiheit aber ist das freie Tun; sie ist *virtus* im strikten Sinn.

[36] Diese ideengeschichtliche Tradition ist reichhaltig untersucht worden; vgl.: Eric VOEGELIN: Die politischen Religionen, München 1996; Jacob TAUBES: Abendländische Eschatologie, München 1991; Karl LÖWITH: Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart u.a. 1990; Hans BLUMENBERG: Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a.M. 1996.

[37] Johann Gottlieb FICHTE: Die Bestimmung des Menschen, Leipzig 1979, S. 96f.

Von den klassischen Sozialutopien hebt Arendt sich deshalb insoweit ab – weshalb allein schon der Gedanke, ihr Denken könne utopisch konnotiert sein, zunächst befremdend wirkt –, als ihre Utopie des Erscheinungsraums – als einer in sich versöhnten Menschheit – einer innerweltlichen Erlösung zwar nahe steht, diese aber zunächst einmal nicht auf der Folie einer verderbten und schlechten Welt vollzieht. Arendt hat sehr gut verstanden, daß der soziale Umbruch allein noch nicht gleichzusetzen ist mit Gerechtigkeit; auf Rache läßt sich am Ende keine neue Gesellschaft aufbauen. Die Welt für Arendt ist nicht an sich schlecht. So wie sie ist, ist sie gestaltbar durch das Handeln und Sprechen der Menschen. Schlecht wird die Welt nur, wenn die Menschen das Handeln aufgeben. Aber auch dann sind es noch zuerst die Menschen selbst, die sich aus der Welt als einer, die ihnen gemeinsam ist, zurückziehen, die sie aufgeben und sich weltlos machen. Die schlechte Welt ist auch schon die im Arendtschen Sinne entschwundene Welt, die kein «Zwischen» mehr besitzt. Nur in der Welt, die den Menschen nicht gemeinsam zu eigen ist, kann sich Herrschaft durchsetzen, die ihre Menschen negiert. Im Erscheinungsraum kommt es deshalb gerade nicht zur Schaffung einer Neuen Welt, sondern man gelangt darin überhaupt erst zur Welt selbst, verstanden als Kulturschöpfung, die zuvor verschleiert war.

Dies ist der entscheidende Unterschied zu sämtlichen Sozialutopien. Nach Arendt soll es nicht länger darum gehen, die Welt zu verbessern und das Heil in sie hinein zu tragen. Vielmehr handelt es sich darum, sie überhaupt erst zu ergreifen, zu erschaffen – und dies ist nur als Prozeß und in Interaktion mit anderen Menschen möglich. Die so geschaffene Welt ist keine festgefügte, keine die bleibt. Sie ist immer in Bewegung, ihre Erschaffung dauert an in jedem Tun und in jeder Geburt.[38] Micha Brumlik etwa schreibt mit Blick auf innerweltliche Erlösungsreligionen, zu denen auch für ihn säkulare, utopische Phantasien zählen: «Politisches Handeln im welterlösenden Sinn muß sich allemal auf die Gesamtheit aller seiner Bedingungen richten, muß unter der Annahme, daß die Welt schlecht und nur schlecht und gerade deshalb notwendig verbesserungs- und veränderungsbedürftig ist, genau jene Mittel affirmieren, die es doch der eigenen Einsicht nach zu verdammen hätte.»[39] Davon hebt sich

[38] Arendts Idiosynkrasie gegen die Massenbewegungen speist sich auch aus diesem Motiv. Wie jene muß auch die Welt des Erscheinungsraums einer permanenten Bewegung unterworfen sein. Die Massenbewegungen, als Ansammlungen weltlos gewordener Menschen, stellen sozusagen die schlechte Karikatur auf Arendts Erscheinungsraum dar.

[39] Micha BRUMLIK: Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen, Frankfurt a.M. 1992, S. 216.

Arendts Programmatik sowohl vom Prinzip als auch vom Ergebnis her diametral ab. Prinzipiell unterscheidet sich Arendt, weil sie nicht die existierende schlechte durch eine mögliche gute Welt ersetzen will, um schließlich mit den besten moralischen Motiven doch im Terror zu enden.

Auch Brumlik konstatiert: «Zu sozialen Katastrophen kam es regelmäßig dann, wenn der Wunsch nach innerweltlicher Erlösung die Bereiche der eigenen Innerlichkeit, des Schönen und der Liebe verlassen und sich auf die Politik gerichtet hat.»[40] Vielmehr zielt Arendts Konzeption auf denjenigen, öffentliches Handeln gewährleistenden Raum, der dafür Sorge trägt, daß eine intersubjektiv verfaßte Gesellschaftlichkeit dauerhaft zu ihrem Ausdruck findet. Schließlich soll die Welt darüber nicht erst in einem das Zwischen der Menschen vernichtenden Sinn böse werden und womöglich sogar ins Weltlose abkommen. Der Unterschied beider Modelle liegt darin, daß die klassischen sozialen Utopien sämtlich Gesellschaft als funktionables System organisieren wollen, als wohlfeiles Räderwerk, das deutlich die Vision der frühkapitalistischen Manufaktur trägt. Der Erscheinungsraum hingegen stellt kein diszipliniertes Gefüge dar; seine Ordnung ist das beständige gemeinsame Tun der Menschen selbst. Das Chaos des Miteinanders der Vielen setzt Arendt gegen die Hybris der Herrschaft, deren Anbindung an Technik, Organisation und Funktionalität in den Terror führt, in den Gulag, in das Konzentrationslager.

V. Die Nähe der Offenbarung

Arendts Utopie des Erscheinungsraums ist weder eine der säkularen noch der originär religiösen Erlösung, im Sinne eines Schicksals des Menschen und dessen Befreiung von bösen Gewalten – auch wenn sie letzterer nahesteht.[41] Die Gestalt eines Erlösers spielt für Arendts intersubjektive Philosophie keine Rolle. Bei ihr handelt es sich vornehmlich um eine Utopie der Versöhnung, der Aussöhnung. In ihr versöhnen sich die Menschen miteinander und mit der Welt, welche sie schöpfend in ihre Obhut nehmen. Im Erscheinungsraum ist das Moment der Utopie zwiefach vertreten. Zunächst liegt es im Gedanken der Möglichkeit seiner Realisierung in jedem Augenblick, sofern nur ein gemeinsames, d. h. anerkenntliches Handeln den Menschen die Welt als Welt erschließt. So-

[40] *Ibid.*

[41] Vgl. Friedrich HEILER: Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1961, S. 500f.

dann kristallisiert sich ein utopisches Potential aus dem Gedanken der permanenten Neuerschaffung des Erscheinungsraumes qua Geburt.

Wenn aber die besondere Qualität des Erscheinungsraumes das gemeinsame Handeln ist, d. h. die Welt, die im Tun immer neu erschaffen wird, dann bewegt sich die so vollkommen unreligiöse Hannah Arendt in keinen anderen als religiösen Gefilden. Der Erscheinungsraum, so gesehen, ist ein religiös konnotierter Raum. In ihm sedimentiert sich ein Schöpfungsglaube ohne Gott. Besonders deutlich werden diese Affinitäten im Vergleich mit der Religionsphilosophie Franz Rosenzweigs, dem es im Kern ebenso «um die Idee einer anfänglichen Autonomie des Menschen»[42] zu tun ist. Rosenzweig verhält sich nun dezidiert negativ zum Moment der Utopie. Das könnte stutzig machen, wurde doch soeben der utopische Gehalt an Arendts Theorie herausgestrichen. Jedoch habe ich gezeigt, daß Arendts utopisches Potential sich nicht mit dem klassischen Begriff der Utopie deckt. Vielmehr beinhaltet es Elemente eines Erlösungsdenkens, das gerade nicht säkularisiert, sondern dezidiert transzendent orientiert ist. In diesem Sinne steht Arendts Denken schließlich in unmittelbarer Verbindung zur Philosophie Rosenzweigs und dessen Sehnen nach einer Heraufkunft der Erlösung. Diese verweist wiederum auf das Motiv der Freiheit. Ein Bestandteil der Erlösung wäre dann, daß der Mensch «sich von Gott als dem absoluten Grund der Freiheit von seiner Unfreiheit befreien läßt, um dann allerdings von seiner befreiten Freiheit befreienden Gebrauch zu machen.»[43] Solche «befreite Freiheit» tritt ein in die Möglichkeit des Erscheinungsraums, wo sie handelnd werden kann. In jedem Fall ist damit die Überwindung von Leid verbunden. Die Erwartung dessen, was noch nicht eingetreten ist, eint Rosenzweig und Arendt. Denn, wie Mosès herausgestrichen hat: «Das Erwarten der Erlösung steht also im Gegensatz zur Utopie und verhält sich zu ihr wie die Hoffnung, eine ganz neue Welt unvermittelt entstehen zu sehen, zum langsamen Vorwärtskommen auf der langwierigen Bahn der Zeit.»[44] Das kann man als einen Verweis auf den Erscheinungsraum nehmen, worin die Einzelnen ein Gewebe zwischen einander flechten, um so eine Sozialität jenseits der Institutionen zu erstellen.

[42] Renate SCHINDLER: «Gesetz und Gebot in Franz Rosenzweigs ‹Stern der Erlösung›», in: Gesine PALMER et al. (Hgg.), Torah – Nomos – Ius. Abendländischer Antinomismus und der Traum vom herrschaftsfreien Raum, Berlin 1999, S. 285.

[43] Kurt KOCH: Befreit von Sünde, Not und Tod! Wie heute redlich an Erlösung glauben?, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 43 (1996) S. 95.

[44] Stéphane MOSÈS: Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Sholem, Frankfurt a.M. 1994, S. 72.

Die Welt, die der Gott Rosenzweigs erschafft, ist selbst ein Raum, worin die Schöpfung erscheinen kann und der, um seiner Schöpfung willen, nie zum Abschluß gelangen darf. «Erst der Gedanke der Schöpfung reißt die Welt aus ihrer elementaren Abgeschlossenheit und Unbewegtheit in den Strom des Alls hinein, öffnet ihre bisher ins Innere gekehrten Augen nach außen, macht ihr Geheimnis offenbar.»[45] Diese Schöpfung als Tat Gottes, die der Welt ihr Geheimnis offenbart und dabei noch ins Unabgeschlossene hinübergleitet, findet sich als profanisierte Variante der Schöpfung bei Arendt wieder als ein der Natalität verpflichtetes Handeln der Pluralität. Man könnte schon hier einwenden, dies sei ein Unterschied ums Ganze. Denn wo Arendt die Menschen allein aus der Geburt heraus erscheinen läßt, da geht Rosenzweigs Denken vom Tode aus, worin er ein Initial der göttlichen Zeit und der Schöpfung erkennt.[46]

Daß Arendts Programm der Weltsetzung durch ein Handeln aus dem je individuellen Anfang der menschlichen Natalität heraus, der religiösen Vorstellung von Schöpfung nahe kommt, ist bereits von Flores d'Arcais gesehen worden: «Nur im und durch das Handeln entzieht sich der Mensch zur Gänze der Natur, erlangt er die Freiheit, etwas völlig Neues und Unvorhersehbares zu beginnen. Die Geschichte (...) ist nicht einfach zweite Natur. Wörtlich genommen ist sie Schöpfung.»[47] Das Wort «Schöpfung» allerdings vermeidet Arendt. Sie spricht höchstens davon, daß der Mensch, und damit die Voraussetzung zur Setzung der Welt, erschaffen wird.[48] Das «Prinzip des Anfangs» falle mit der Erschaffung des Menschen diesem auch zu und werde Gott damit aus der Hand genommen. Der Anfang als Prinzip gehe somit in die Welt selbst ein, und das bedeute nichts weniger, «als daß die Erschaffung des Menschen als eines

[45] Franz ROSENZWEIG: Der Stern der Erlösung, Frankfurt a.M. 1993, S. 131.

[46] Vgl. Hans Martin DOBER: «Lévinas und Rosenzweig. Die Verschärfung der Totalitätskritik aus den Quellen des Judentums», in: Michael MAYER/Markus HENTSCHEL (Hgg.), Parabel Bd. 12: Lévinas, Giessen 1990, S. 146.

[47] Paolo FLORES D'ARCAIS: Libertärer Existentialismus (s. Anm. 8), S. 23.

[48] Freilich bleibt Arendt beständig radikal diesseitig orientiert. Im Gespräch mit Hans Jonas formuliert sie auf das deutlichste ihre Skepsis gegenüber jeder Anerkennung der Transzendenz: «Also, wenn unsere Zukunft von dem abhängen sollte (...), daß wir ein Letztes bekommen (und dann natürlich ist zu fragen, wer dieses Letzte anerkennen wird und welches die Regeln für solche Anerkennung sein werden (...) –, würde ich äußerst pessimistisch sein. Wenn das der Fall ist, dann sind wir verloren» (Hannah ARENDT: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk, München 1997, S. 85). Die Nähe zum auf das Subjekt übergegangenen Schöpfungsakt bleibt freilich bestehen, wo Handeln und Geschichte der Selbstmächtigkeit der erscheinenden Subjekte überlassen sind. Daran ändert auch Arendts Distanzierung nichts, die gegen dieses religiöse Erbe auf der politischen Intention beharrt.

Jemand mit der Erschaffung der Freiheit zusammenfällt.»[49] Dieser in die Welt gelangte Anfang, der mit der Geburt eines Menschen gesetzt wird, gerät Arendt zum Movens, welches Erscheinungsraum und Welt nicht zur Ruhe kommen läßt, sondern zum Agens des Handelns überhaupt wird, der eigenen Initiative, etwas Neues zu beginnen: «In diesem ursprünglichsten und allgemeinsten Sinne ist Handeln und etwas Neues Anfangen dasselbe (...).»[50] So betrachtet, kann jeder neu geborene Mensch die Gewähr für eine neu zu schaffende Welt sein, sofern er diese nur durch die Kreativität seines Handelns gestaltet. Die totalitären Regierungen etwa, die ihren Status quo zu konservieren suchen, fürchten laut Arendt nichts so sehr wie das Handeln, das neu in die Welt kommt.

Die Pointe der Schöpfung als Natalität besteht demnach darin, daß Welt im Grunde nie vollendet, nie abgeschlossen ist. In der unendlichen Fülle ihrer Möglichkeiten kann sie jederzeit in sich selbst neu geschaffen werden. Symbol dafür bleibt die einen solchen Anfang in sich bergende menschliche Geburt. Die zunächst paradox erscheinende Nähe zwischen Arendts Modell des Erscheinungsraums und Rosenzweigs Schöpfungsdenken klärt sich unter dem Aspekt, den die Stellung der Welt in beiden Fällen einnimmt. Für Rosenzweig ist die Verbindung Gottes mit der Welt schlicht Schöpfung, und im selben Sinne ist die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen Offenbarung.[51] Insofern stellt die göttliche Schöpfung genau diejenige Entität her, worin der Mensch in der Welt erscheinen und handelnd Gott gemäß tätig werden kann: «Gott hat eben nicht die Religion, sondern die Welt geschaffen. Und wenn er sich offenbart, bleibt doch die Welt rings herum stehen, ja ist nachher erst recht geschaffen.»[52] Die Offenbarung ermöglicht auf diese Weise einen Erscheinungsraum im Sinne Arendts.

Der Erscheinungsraum wiederum kann aus sich heraus ein Geschehen der Erlösung generieren. «Zwischen Mensch und Welt (...) ist die Beziehung die der Erlösung»[53], lautet die Formel, die Lévinas für Rosenzweig findet. Auch profanisiert könnte nun Erlösung als ein Leid überwindendes, auch der Gnade verpflichtetes Heilsgeschehen noch tenden-

[49] Hannah ARENDT: Vita activa (s. Anm. 4), S. 166

[50] *Ibid.*

[51] Vgl. Emmanuel LÉVINAS: «Zwischen zwei Welten». Der Weg Franz Rosenzweigs», in: Gotthard FUCHS/Hans Hermann HENRIX (Hgg.), Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig, Frankfurt a.M. 1987, S. 45.

[52] Franz ROSENZWEIG: Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie, Berlin/Wien 2001, S. 225.

[53] Emmanuel LÉVINAS: «Zwischen zwei Welten». Der Weg Franz Rosenzweigs (s. Anm. 51).

ziell stattfinden – als ein Geschehen, das zwar aus den Menschen heraus geschieht, aber grundsätzlich über sie hinausweist. Genau das ist bei Arendt der Fall, und das verbindet sie in einer radikal politischen Weise mit dem religiösen Denken.[54] «Nicht der Mensch bewohnt diesen Planeten, sondern Menschen: Die Mehrzahl ist das Gesetz der Erde», führt Arendt aus.[55] Wenig später fährt sie fort: «Doch wir sind von dieser Welt und nicht bloß in dieser Welt; wir sind selbst Erscheinungen, da wir ankommen und fortgehen, erscheinen und verschwinden (...).»[56] Schließlich insistiert gerade auch Rosenzweig auf einem «Pluralismus der Elemente der Erfahrung» (H.M. Dober). Ein solcher Pluralismus läßt sich nur durch eine grundsätzliche Offenheit des zugrunde liegenden Systems gewährleisten, welche den Bezug des Einzelnen zu der Welt, die der Erlösung noch zugeführt werden soll, frei ermöglicht. «Weil die Erfahrung selbst durch ihre besonderen Prinzipien zu bestimmen, nicht aber durch Prinzipien der Allgemeinheit zu antizipieren ist, kann auch ihr Zusammenhang nur offen sein.»[57]

Die Urheberschaft an der Welt bleibt für Rosenzweig zwar selbstverständlich in Gottes Hand, doch auch hier handelt es sich nicht um eine endgültig geschöpfte Welt, sondern stets um eine des Anfangs. Der permanente Anfang ist das Zeichen einer Welt der Schöpfung, die in jedem Augenblick erneut geschaffen, neu belebt werden muß. Stünde sie still, wäre sie Geschaffenes als Gestalt, reine Willkür eines setzenden Gottes. Als Schöpfung aber ist sie immer und immer wieder neu beginnendes Dasein, das als Ensemble der Dinge zwar einen allgemeinen Zusammenhang repräsentiert, durch den hindurch jedoch die Dinge von der Schöpfung jäh ergriffen werden. Das göttliche Erfassen des Daseins geschieht «nicht in der ein für alle Mal stattgehabten Schöpfung, sondern mo-

[54] Daß Rosenzweig selbst Erlösung nur und ausschließlich als tranzendentale gelten läßt, erscheint logisch und tut der Sache keinen Abbruch. Nicht soll hier einer Identität zwischen ihm und Arendt das Wort geredet werden, sondern einer Analogie der Weise, wie der Mensch in Bezug zur Welt gesetzt wird.

[55] Hannah ARENDT: Vom Leben des Geistes: Das Denken. Das Wollen, München 1998, S. 29.

[56] *Ibid.*, S. 32.

[57] Hans Martin DOBER: Lévinas und Rosenzweig. Die Verschärfung der Totalitätskritik aus den Quellen des Judentums (s. Anm. 46), S. 150. Solche Pluralität bei Rosenzweig ist allerdings stets zweischneidig. Denn da sie notwendigerweise Gott anheim gestellt ist, ist in ihr auch ein starkes Wirken des Gesetzes auszumachen. Schindler hat daher zu Recht herausgestrichen, daß gerade die Nächstenliebe nach Rosenzweig ein Verhältnis der Heteronomie darstellt – auch wenn sie einräumt, daß es ihm so gelingt, die «abstrakten Sollensforderungen» der kantischen Ethik zu überwinden (Renate SCHINDLER: Gesetz und Gebot in Franz Rosenzweigs «Stern der Erlösung» [s. Anm. 42], S. 297f.).

menthaft, als zwar allgemeine, aber in jedem kleinsten besonderen Augenblick für das ganze Dasein sich erneuernde Vorsehung, derart, daß Gott ‹Tag um Tag das Werk des Anfangs erneuert›. Diese allmorgendliche Vorsehung ist so das, was im Gedanken der Kreatur eigentlich angedeutet ist.»[58]

Insofern wird man mit Grümme behaupten dürfen, Rosenzweigs System beruhe auf einem «eschatologischen Einheitsgedanken, der die Einheit als dynamisches, von Gott geschenktes Gut endzeitlicher Hoffnung erwartet.»[59] Dialogizität ist ein grundierendes Moment von Rosenzweigs «Neuem Denken». Die Erlösung im Eschaton ist ein Geschehen, das sich nur im Kontext der Vielheit des Miteinander-Tuns vollziehen kann. «Zwar nicht fertig ist die Welt im Anfang geschaffen, aber mit der Bestimmung, fertig werden zu sollen. Die Zukunft ihres Fertigwerdens ist mit ihr zugleich geschaffen als Zukunft.»[60] Das ist ein wesentlicher, Arendt nahe kommender Punkt. Nur im gemeinsam initiierten, sich über den Anderen vermittelnden Geschehen hat Erlösung – ebenso wie die ihr sich annähernde Vollendung der *res publica* es wäre – ihren Platz: «Macht entsteht, wann immer sich Menschen zusammentun und gemeinsam handeln, ihre Legitimität beruht nicht auf den Zielen und Zwecken, die eine Gruppe sich jeweils setzt; sie stammt aus dem Machtursprung, der mit der Gründung der Gruppe zusammenfällt.»[61] Es sind also in beiden Fällen die Menschen, die Geschichtlichkeit erst ermöglichen, die die Wirklichkeit, wie es Casper formuliert, als «diese Sonderwirklichkeit in der Wirklichkeit», die sie sind, «in eine umfassende Geschichtlichkeit» hineinreißen.[62] Als «metaethische Wesen» sind die Menschen angehalten, sich zu entscheiden, «und sie entscheiden sich immer schon im Angesicht des Anderen, d. h. des Nächsten.»[63] Auch Mosès definiert Erlösung

[58] Franz ROSENZWEIG: Der Stern der Erlösung (s. Anm. 45), S. 135.

[59] Bernhard GRÜMME: Was ist der Mensch ohne den Anderen? Überlegungen zur theologischen Debatte um das Subjekt, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45 (1998), S. 512.

[60] Franz ROSENZWEIG: Der Stern der Erlösung (s. Anm. 45), S. 250.

[61] Hannah ARENDT: Macht und Gewalt, München 1987, S. 53.

[62] Vgl. Bernhard CASPER: «‹Das Gebet stiftet die menschliche Weltordnung›. Zum Verständnis der Erlösung im Werk Franz Rosenzweigs», in: Gotthard FUCHS/Hans Hermann HENRIX (Hgg.) (s. Anm. 51), S. 130.

[63] *Ibid.*, S. 131. Rosenzweigs Nähe zu Lévinas, die hier deutlich wird, ist verschiedentlich herausgestrichen worden. Wo Arendt Rosenzweig als gedankliches Säkularisat der Erlösung im Erscheinungsraum gegenübertritt, da vollendet Lévinas dessen im Ansatz ausgearbeitete sakrale Stiftung einer Ethik des Anderen. Eine solche Ethik könnte Arendt übrigens durchaus mittragen, da sie sich diametral von dem Standpunkt des Mitleidens, den Arendt kategorisch ablehnt, unterscheidet.

nach Rosenzweig als jene «Erfahrung, in der der Mensch sich der Welt zuwendet»[64]. Erlösung meint die darin stattfindende Wechselbeziehung. Das Erscheinen in der Welt ist genau jener Akt, der dieses Verhältnis ermöglicht und begründet. Es bleibt somit ein transzendenter Akt, der sich als politisches Motiv in die Welt schlägt. Der Erscheinungsraum meint ein Geflecht der Beziehungen zwischen den Menschen, das Intersubjektivität ermöglicht, ohne sie zu totalisieren oder in eine homogene Institution zu überführen. Die Politik des Erscheinungsraums nach Hannah Arendt bleibt in jedem Fall eine Geste der Erlösung der Menschen in einem Bild der Pluralität und der Natalität. Nur das Gegenüber des Einzelnen ruft ihn als Menschen in die Welt, ermöglicht das Handeln, die Geschichtlichkeit und ein – zumindest für Rosenzweig an Gott gebundenes – Erlösungsgeschehen. Anders aber als auf bloße Intersubjektivität setzt Rosenzweig, wie auch Lévinas, auf Alterität. Die Erkenntnis des Anderen als Anderen ermöglicht allein das gemeinsame Tun und die Aufnahme von Verantwortung.[65]

Das permanente Anfangen, das Rosenzweig als Handeln Gottes bestimmt, gestaltet die Welt. Der «Weltleib», das Ferment der Gestaltung durch Gott, «wird zum lebendigen, stets erneuerten Schwall der Erscheinung, der über den still geöffneten Schoß der Weltseele niedergeht und sich mit ihr vereinigt zur gestalteten Welt.»[66] Gebärender Schoß ist die Welt auch für Arendt. Aus diesem Schoß heraus erscheinen stetig neue Individuen in der Welt, die deren Einrichtungen beständig erneuern und verändern. «Die Zerbechlichkeit der Einrichtungen und Gesetze, mit denen wir immer wieder versuchen, den Bereich der menschlichen Angelegenheiten halbwegs zu stabilisieren, (...) ist einzig dem geschuldet, daß immer neue Menschen in diesen Bereich fluten und in ihm ihren Neuanfang durch Tat und Wort zur Geltung bringen müssen.»[67] Dies Faktum permanenter Neuankunft in der Welt reißt die Welt in einen Zustand fortwährender Schöpfung hinein, so wie auch Rosenzweigs Gott seine Schöpfung permanent neu schöpfen muß, damit sie nicht zum erstarrten Gegebenen werde. Arendts Prozeß der Schöpfung speist sich aus einer jeden menschlichen Geburt, die einen weiteren Neubeginn in die Welt

[64] Stéphane MOSÈS: «Von der Zeit zur Ewigkeit. Erlösung – eine problematische Kategorie bei Franz Rosenzweig», in: Gotthard FUCHS/Hans Hermann HENRIX (Hgg.) (s. Anm. 51), S. 152.

[65] Vgl. Emmanuel LÉVINAS: Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989; Bernhard GRÜMME: Was ist der Mensch ohne den Anderen? Überlegungen zur theologischen Debatte um das Subjekt (s. Anm. 59), S. 515.

[66] Franz ROSENZWEIG: Der Stern der Erlösung (s. Anm. 45), S. 51.

[67] Hannah ARENDT: Vita activa (s. Anm. 4), S. 183.

setzt. Somit liegt der ursprünglichste Schöpfungsakt just in der Geburt selbst. Alles Handeln danach sucht nur diese Geburt und die Welt, die sie dadurch setzt, daß sie sich in sie hineinversetzt, zu wiederholen.

Die Welt aber, trotz der immerwährenden Schöpfung, ist je schon da. Sie muß nicht selbst geschaffen werden, sondern wird als Welt geschaffen durch die handelnden Menschen, respektive durch den tätigen Gott. «Die Welt aber ist schon da, so wie Gottes schlafende Physis schon da war, als der helle Weckruf der göttlichen Freiheit hineinscholl.»[68] Genauso tritt auch für Arendt ein Mensch handelnd in die Welt ein, anstatt sie wahrlich zu erschaffen. Aber geschaffen wird damit und in ihr auch die menschliche Welt, die Mitteilung, die Aktion und eine allen gemeinsame Realität. Die Fähigkeit zu sprechen und zu handeln ist für beide das Charakteristikum der Menschen.

Rosenzweig wie Arendt vertreten damit gleichermaßen ein Denken, welchem eine Vorstellung des Menschlichen zu eigen ist, wie es sich erst in der Versöhnung als lebendige Schöpfung oder als Erscheinungsraum zeigen wird. Die Wirklichkeit, die sie anvisieren, liegt jenseits des profanen Daseins und kann sich doch in jedem Augenblick verwirklichen. Es ist eine Realität des Konjunktivs, die für Rosenzweig und Arendt zweifellos Realität sein könnte und die doch Übermenschliches benötigte, um sich zu verwirklichen. Die Gewißheit ihrer Existenz resp. ihres Kommens findet Rosenzweig in den sie vorwegnehmenden religiösen Riten; Arendt findet sie im Faktum einer die Möglichkeiten der Welt überhaupt spendenden Natalität.

Wo Rosenzweig den religiösen Bezug zur Hand hat und dadurch vom metaphysischen Bezug auf Schöpfung und Schöpfer nicht abkommt, bleibt der säkular orientierten Arendt allein das Gerüst ihrer Begriffe. Arendts Begriffe, insbesondere der des Erscheinungsraumes, aber auch der des Privaten, Politischen, Sozialen, sind Wegweiser in eine Welt, die sein könnte, und sie sind Versuche, das was ist, auf diese Möglichkeit hin zu transzendieren. Immer aber bleiben sie Chiffren und wollen auch als solche gelesen werden. Wer sie mit ihren Alltagsbedeutungen vorschnell in eins setzt, geht innerhalb des Arendtschen Denkens unfehlbar in die Irre – insbesondere, wenn er politische Probleme der Gegenwart erörtert.

[68] Franz ROSENZWEIG: Der Stern der Erlösung (s. Anm. 45), S. 49.

VI. Die Transzendenz des Handelns

Letztlich sollte deutlich geworden sein, daß just die beiden zentralen Momente im Arendtschen Programm vom Erscheinungsraum: das Neu-Beginnen als Geburt und das Anfangshandeln, auch ein religiöses Potential mit sich führen, das sich aus aus einer Nähe zum Schöpfungsglauben speist. Vom religiösen Credo, wie es Rosenzweig eigen ist, hat Arendt noch immer eine Ahnung. Indem ihr Modell einer dem Erscheinungsraum verpflichteten Öffentlichkeit sozial wirksam werden soll, betont es jenes utopische Moment der Versöhnung; indem es aber einer strikt transzendenten Begründung unterliegt, bleibt es dem Erlösungsgedanken doch verpflichtet. Da die Offenbarung Gottes das Erscheinen der Menschen ermöglicht, setzt sie «also das Werk der Erlösung in Gang, die dennoch das eigene Werk des Menschen bleibt»[69]. Wie ein solches «Werk der Erlösung», so ist auch Arendts Konzept des Erscheinungsraums balanciert auf jenem schmalen Grat zwischen einem bloßen Überlassen an die Transzendenz und der nüchternen Bewertung einer gemeinsamen Macht der Menschen in ihrer Pluralität. Die Erlösung aber bleibt beides. Indem sie aus dem transzendenten Raum her kommt, kann erst sie, und nur sie, das Werk der Subjekte entfachen.

In diesem Sinne, der, will man das Erscheinungsraumkonzept nicht profanisieren, ernst genommen werden muß, ist das Arendtsche Projekt transzendent zu lesen. Der Erscheinungsraum ist viel mehr als der idealiter gedachte, aus der Topographie der Gestaltungen herausgenommene, öffentliche Raum. Er ist der Anfang und die Schöpfung der Menschen selbst, worin diese ihr Dasein als Menschheit finden können. Daß es sich bei den Kategorien der «Welt» und des «Öffentlichen» in der Anlage um eine gegen Heidegger gewendete Heideggersche Terminologie handelt, bleibt eine bedeutungsvolle Anekdote. Wichtig bleibt, daß «Welt existiert in der einen oder anderen Form, sobald Menschen in Gemeinsamkeit sprechen und handeln. Aber nur unter bestimmten, ganz spezifischen Bedingungen, das heißt wenn das gemeinsame Handeln von Individuen zu einem gemeinsamen Zweck institutionalisiert wird, entsteht ein Raum des Öffentlichen.»[70] Dies Öffentliche manifestiert sich im gemeinsamen Handeln und Sprechen; es gerinnt in den sozialen Institutionen. Dennoch bleibt es in jedem Fall ein diskontinuierliches Zwischen der Menschen, das diese immer neu auf die transzendente, geschöpfte Herkunft

[69] Emmanuel Lévinas: «Zwischen zwei Welten». Der Weg Franz Rosenzweigs (s. Anm. 51), S. 49.

[70] Seyla BENHABIB: Der öffentliche Raum bei Martin Heidegger und Hannah Arendt (s. Anm. 5), S. 82f.

ihrer im Handeln gewonnenen Freiheit verpflichtet. Der Erscheinungsraum ist dasjenige Sein zur Welt, das die Menschen mit dieser Welt aussöhnt und sie gleichzeitig in Stand setzt, sich in der Welt als Freie zu artikulieren. So wie sich ihnen darin die Welt offenbart, offenbaren sie sich der Welt. «Die Offenbarung», so Rosenzweig, «gerade in ihrer unbedingten Augenblicksentsprungenheit ist so das Mittel, durch welches die Schöpfung im Gestalthaften befestigt wird.»[71] Es ist nicht nur Handeln, nicht bloßes Sprechen, das den Anfang setzt, sondern darin offenbart sich eine quasi-religiöse Aura der Weltschöpfung, die die reine Gestalthaftigkeit überschreitet, hin auf einen Sinn in der Welt, wie auch auf eine Dauer über die irdische Existenz hinaus.[72]

Deshalb ist auch die zivilgesellschaftliche bzw. diskurstheoretische Lesart falsch, die Arendt häufig angedeiht. In ihr werden Arendts Chiffren des Öffentlichen, Politischen und Sozialen in trivialisierender Weise konkret genommen und mit ihren Alltagsbedeutungen in eins gesetzt.[73] Dabei bedeuten sie bei Arendt ja nicht einmal etwas vollkommen anderes. Das Private etwa findet sich zweifellos in der klassischen Privatsphäre, wie wir sie kennen; und doch ist es etwas anderes als diese, nämlich ein Sein in der Welt, und kein abgezirkelter, raumhafter Bereich der eigenen vier Wände. Der Erscheinungsraum wiederum ist viel mehr als die basisdemokratische Erweiterung einer bürgerlichen Öffentlichkeit. Leicht übersteigt er diese in Richtung auf eine versöhnte Menschheit und transportiert damit nicht bloß gestalterische Anregungen, sondern in erster Linie Gedanken und Hoffnungen, die einer Tradition des Utopischen zugehören. Wer das übersieht und die Begriffe Arendts gerade nicht als Chiffren verwendet, muß sich über die daraus resultierenden Aporien nicht wundern. Denn im Gegensatz zu den Theoremen der Zivilgesellschaft schwingt bei Arendt an entscheidender Stelle noch immer ein gut Teil transzendenten Denkens mit. Bei ihr ist auch das metaphysi-

[71] Franz ROSENZWEIG: Der Stern der Erlösung (s. Anm. 45), S. 180.

[72] Vgl. Hannah ARENDT: Vita activa (s. Anm. 4), S. 54.

[73] Dies trifft inbesonders zu auf Bernward BAULE (Hg.): Hannah Arendt und die Berliner Republik (s. Anm. 24), worin die politische Theorie Arendts umstandslos auf die zeitgeschichtlichen und ideologischen Konstellationen der 1990er Jahre heruntergebrochen wird. Doch auch Wolfgang Heuer meint das Primat auf die «politische Humanistin» legen zu müssen. Sein Begriff der «partizipatorischen Gemeinschaft», mit dem er Arendts Modell des Erscheinens und der Öffentlichkeit belegt, überführt diese wieder zurück in die konsistenten Institutionen, die Arendts Erscheinen der Menschen in der Welt gerade verflüssigt – und nur dadurch radikalisiert sie auch das Politische selbst. Die «zivile Gemeinschaft», von der Heuer spricht, ist nicht das gleiche, wie der der Offenbarung nahe stehende Erscheinungsraum (vgl. Wolfgang HEUER: Citizen. Eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendts, Berlin 1992).

sche Erbe des Idealismus noch ganz lebendig, daß sich die Menschen selbst ihre Welt schaffen. Das ist nicht in dem Sinne zu verstehen, wie es z. B. Fichte formuliert hat, daß die Welt an sich ohne den schaffenden Willen des Menschen gar nicht wäre. Aber die vorhandene Welt wird zur Welt für die Menschen als Menschen nur durch deren gemeinsames Tun. Sie ist ihr unabgeschlossen bleibendes Produkt.

Dies und das utopische Moment ihres Denkens setzen Arendt von der reinen Gegenwartsbezogenheit ab. Auch ein im Nu verwirklichter Erscheinungsraum repräsentierte nicht mehr diese Gesellschaft, die ihn doch geboren hätte. Durch die Gebürtlichkeit erscheint das ganz Neue, und der Erscheinungsraum wäre nicht bloß eine Modifikation, sondern er wäre schon das ganz Andere. Das Erhoffen der Erlösung, das bei Arendt einer utopischen Lesart folgt, findet sich unter der Bedingung des gemeinschaftlichen Handelns der Vielen in der Erwartung eines messianischen Geschehens – wie auch immer: als Gestalt oder gestaltlos als das Ereignis eines Anfangs, der das Handeln freiläßt. «Diese messianische Erkenntnistheorie, die die Wahrheiten wertet nach dem Preis ihrer Bewährung und dem Band, das sie unter den Menschen stiften, kann aber nicht hinausführen über die beiden in aller Zeit unversöhnlichen Messiaserwartungen selber: die des kommenden und die des wiederkommenden, – über das Und dieser beiden letzten Einsätze um die Wahrheit.»[74] Womöglich erscheint hier dennoch ein *tertium datur*, da Erlösung sich im Modell des Erscheinungsraums zwar von der Gestalt des Erlösers, nicht aber von ihrer transzendenten Bindung abhebt. Bei Arendt wie auch bei Rosenzweig und bei Walter Benjamin liegt das messianische in jedem Augenblick verschlossen, und in jedem Augenblick auch könnte es daraus auch heraus springen.[75] Es ist die Möglichkeit seiner Verwirklichung selbst. Damit ist Arendts Philosophie im Grunde eine der Hoffnung in nuce – Hoffnung auf die Fähigkeit der Menschen zu einem gemeinsamen Handeln und Sprechen, das die Welt nicht bloß schafft, sondern durch dies Erschaffen auch errettet.

VII. Kritische Stellen

Diese transzendentale Orientierung Arendts, die ihr Programm des Erscheinungsraumes mit seiner Aura versieht, ist es aber auch, worin sie sich partiell verfängt. Auf den gesellschaftlichen Raum wendet Arendt

[74] Franz ROSENZWEIG: Zweistromland (s. Anm. 52), S. 232.

[75] Vgl. Stéphane MOSÈS: Von der Zeit zur Ewigkeit. Erlösung – eine problematische Kategorie bei Franz Rosenzweig (s. Anm. 64), S. 157.

quasi-religiöse Deutungsmuster an, welche sie wieder radikal säkularisiert, indem sie sie ganz in die Hände der Menschen legt. Darin liegt die ihr eigene Aporie, denn dies können die Menschen kaum einlösen. In Arendts Konzept ähneln sie Halbgöttern oder Heroen, selbst dann noch, wenn sie die Sterblichkeit als das «eigentliche Merkmal menschlicher Existenz» ausmacht.[76] Möglich, daß sie es einmal zum fortwährenden Institut einer aus dem gemeinsamen Handeln und Sprechen erstehenden gemeinsamen Welt bringen könnten. Doch dem dahinterliegenden Versöhnungsgedanken scheint eine allzu emphatische Anthropologie zugrunde zu liegen.

Nicht minder als in der Versöhnungsproblematik liegt die Aporie auch in der Verwerfung des Sozialen. Dies weiß Arendt auch und merkt deshalb an, daß, bevor der Erscheinungsraum erscheinen könne, das soziale Problem zunächst einer Lösung zugeführt werden müsse. Vielheit sei nur bei Sattheit möglich, und es sei die spezifische politische Gefahr der Armut, die Pluralität zu vernichten.[77] Dennoch beharrt sie gleichzeitig darauf, daß ein Primat des Sozialen politische Emanzipation auf Freiheit hin sabotiere und zu sozialer Formierung, mithin in den Terror führe. Mit diesem Dilemma erweist Arendt sich daher einerseits als zu wenig materialistisch, wenn sie derart den sokratischen Dialog favorisiert; andererseits aber legt sie den Finger durchaus in die richtige Wunde. Ihre Analysen der französischen wie auch der russischen Revolution offenbaren eklatant, wohin eine Emanzipationspolitik führt, deren Politiken zunächst nur die bloße Notwendigkeit bedienen und die politische Freiheit zurückstellen. Genau hier liegt die Aporie der bürgerlichen Utopien, die Soziales und Politisches in der Vereinigung versöhnen möchten. Auch Arendt steht in dieser Tradition und bezieht sich auf sie, denn eine andere Utopie als die aus bürgerlichem Geist erwachsene ist bislang nicht zu haben.

Wenn zudem die Politiksphäre Handeln und Meinungen konstituieren, nicht aber in die Gesellschaft eingreifen soll, dann katapultiert sie sich hinaus aus jedem Bereich politischen Handelns, ja sogar hinaus aus jeglichem Handeln *in actu*, und sie verbleibt ganz in der Anstrengung der Reflexion, die zwar wohl auf Erkenntnis setzt, aber gerade nicht aufs Tun. Denn Handeln, Meinen, Sprechen vollziehen sich nur und ausschließlich in den Bereichen einer von Menschen bewohnten Gesellschaft. Ansonsten wäre Politik intentionslos, also sinnlos. Arendt jedoch spricht zwar von einer Welt, worin sich Handeln vollzieht, doch diese

[76] Hannah ARENDT: Vita activa (s. Anm. 4), S. 24.
[77] Vgl. Hannah ARENDT: Über die Revolution (s. Anm. 33), S. 120.

Welt der Menschen ist letztlich die Gesellschaft und die Gesellschaft ist die Welt. Gerade im gemeinsamen Handeln gibt es weder Trennung noch Versöhnung; es gibt nur das stetige Tun als Neu-Beginnen. Das aber beinhaltet bestenfalls eine Hoffnung, nie eine Gewißheit, nie eine Anleitung.